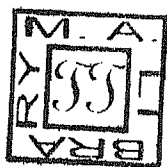


امام غزالی اور ان کا نظریہ حید



ڈاکٹر محمد نور بی
شعبہ فلسفہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۰۰۰۳

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U47073

امام غزالیؒ اور اُن کا نظریہ توحید

اردو اکٹر محمد نورانی، استاد شعبہ فلسفہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

CHECKED 0002

آپ کا اسم گرامی ابو احمد محمد بن محمد غزالی ہے، محمد نام، حجت الاسلام لقب، اور غزالی عرف ہے۔
سلسلہ نسب یہ ہے: محمد بن محمد بن محمد بن احمد، آپ کی ولادت خراسان کے ایک ضلع طوس کے شہر طایران میں
۴۵۰ھ بمطابق ۱۰۵۸ء میں ہوئی، ابتدا میں آپ نے اپنے شہر میں علوم کی تحصیل کی، اس کے بعد مزید تکمیل کے لئے
نیشاپور کا قصد کیا اور امام الحرمین کی جن کا اصلی نام عبدالملک اور لقب منیا و الدین تھا۔ اور جو کہ بغداد کے مدرسہ
تظامیہ کے مدرس اعظم تھے، شراکری اختیار کی، غیر معمولی ذہانت و اعلیٰ ذکاوت، بچپن سے ہی آپ کے ورثے میں
آئی تھی۔ آپ کے استاد و محترم آپ کو بحر و فقا کہہ کرتے تھے۔ آپ نے اپنے استاد و محترم کی زندگی ہی میں شہرت عام حاصل
کر لی اور صاحب تصنیف ہو گئے۔ جب تک وہ زندہ رہے آپ ان سے جدا نہیں ہو سکے لیکن ان کی وفات (۵۰۵ھ) کے
بعد آپ نے درگاہ کو چھوڑ کر نظام الملک کے دربار کا رخ کیا۔

امام غزالیؒ نظام الملک کے دربار میں پہنچے تو سیکڑوں اہل کمال کا مجمع تھا۔ مناظرہ کی مجلسیں منعقد ہوئیں۔
اور مختلف مضامین پر بحثیں رہیں، ہر محرم میں امام موصوف ہی غالب رہے، اس کا میا بی نے امام موصوف کی شہرت
کو چمکا دیا، اور آپ کو نظامیہ کے مسندِ درس کے لئے منتخب کیا گیا جو کہ ایک عظیم الشان رتبہ تھا، اس وقت آپ کی
عمر تقریباً ۳۴ برس کی تھی، اور یہ آپ کی شان و شوکت کا دور تھا۔ آپ نے بہت ہی کم مدت میں حکومت و خلافت و
درس و تدریس میں یکساں نام حاصل کیا۔ آپ کے درس میں تین سو مدرسین اور امر اور مسا حاضر ہوتے تھے آپ درس

کے علاوہ وعظ بھی فرماتے تھے۔

نیشاپور میں سنجوقیہ کے اثر کی بدولت دوسرے مذاہب کا بہت کم چرچا تھا۔ لیکن بغداد میں شیعی، سنی، معتزلی، زندقہ، مجوسی و عیسائی سب کو یکساں اپنے خیالات کی آزادی کا حق تھا، چونکہ امام موصوف کی طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی لہذا وہ ایک ایک باطنی، ظاہری، فلسفی و متکلم و زندقہ سے ملتے تھے اور ان کے خیالات کو دریافت کرتے تھے، اس کا اثر یہ ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور آپ حقیقی علم کی جستجو میں کوشاں ہو گئے، حقیقی علم آپ کے مطابق وہ علم ہے جس میں کسی قسم کے شبہ کا احتمال تک نہ رہ جائے۔ مثال کے طور پر آپ فرماتے ہیں کہ یہ امر یقینی ہے کہ دس کا عدد تین سے زائد ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اب میں نے غور کرنا شروع کیا کہ اس قسم کا یقینی علم مجھ کو کس حد تک ہے۔ معلوم ہوا کہ صرف حیات اور بدہیات تک۔ لیکن جب کہ دکاوش بڑھی تو حیات میں بھی شک ہونے لگا یہاں تک کہ کسی امر کی نسبت یقین نہیں رہا۔ تقریباً دو مہینہ تک یہی حالت رہی پھر خدا کے فضل سے یہ حالت جاتی رہی لیکن مختلف مذاہب کی نسبت جو شکوک تھے باقی رہے۔

مذہبی شکوک کو دور کرنے کے لئے امام موصوف نے اس وقت کے فرائض متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ و صوفیہ کا مطالعہ شروع کیا۔ متکلمین، باطنیہ و فلاسفہ ان کے درد کا درمان نہیں بن سکے۔ سب سے اخیر میں وہ تصوف کی طرف رجوع ہوئے۔ تصوف چونکہ عملی فن ہے لہذا صرف علم سے کچھ نتیجہ نہیں حاصل ہوا۔ لہذا آپ نے زہد و ریاضت کی فہم کی اختیار کی۔ جاہ پرستی و شہرت عامہ کو خیر باد کہا اور ابن خلکان کی روایت کے مطابق ذوق قدسؒ میں بغداد سے شام کے لئے روانہ ہوئے۔ امام موصوف جس حالت میں بغداد سے نکلے عجیب ذوق اور وارفتگی کی حالت تھی۔ پرتکلف اور قیمتی لباس کے بجائے بدن پر کھل تھا اور لذیذ غذاؤں کے بدلے سراگ پات پر گزارا کرتی۔ دمشق پہنچ کر آپ مجاہدہ و ریاضت میں مشغول ہوئے۔ دہریس کے بعد دمشق سے بیت المقدس کا رخ کیا۔

بیت المقدس کی زیارت سے فارغ ہو کر مقام خلیل گئے۔ پھر حج کی نیت سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا قصد کیا، مکہ میں مدت تک قیام رہا۔ اسی سفر میں مصر اور اسکندریہ بھی پہنچے، غرض دس برس تک متبرک مقامات میں پھرتے رہے۔ اکثر دیرانوں میں نکل جاتے اور چلے کھینچتے، ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ امام موصوف نے اپنی مشہور و معروف

کتاب 'احیاء العلوم' اسی سفر میں تصنیف کی۔ مجاہدات اور ریاضات نے قلب میں ایسی صفائی پیدا کر دی کہ تمام حجاب اٹھ گئے اور جس قدر شک و شبہ تھے، آپ سے آپ جاتے رہے۔ انکشاف حق کے بعد اہل موصوف نے دیکھا کہ زمانہ مذہب کی طرف سے متزلزل ہو رہا ہے اور فلسفہ اور عقلیات کے مقابلہ میں مذہبی عقائد کمزور ہو گئے ہیں۔ لہذا عزالت کے دائرے سے نکل کر ۱۹۹۰ء میں پھر سے نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں مسند درس کو زینت دی۔

قلیل ہی مدت کے بعد سیاسی حالت کی ناسازگاری کی بنا پر آپ نے مدرسہ نظامیہ سے کنارہ کشی کر کے طوس میں خانہ نشینی اختیار کی اور گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی جہاں مرتے دم تک ظاہری اور باطنی دونوں علوم کی تلقین کرتے رہے۔

امام موصوف مذہب شافعی سے عقیدت رکھتے تھے۔ انہوں نے آغاز شباب میں ایک کتاب 'منقول' نام اصول فقہ میں تصنیف کی تھی جس میں ایک موقع پر امام ابوحنیفہؒ پر نہایت سخت نکتہ چینی کی تھی۔ آپ کے اخیر عمر میں جب کہ خراسان کا فرمانروا سنجین ملک شاہ سلجوقی تھا جس کے خاندان کو امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ بڑی عقیدت تھی، آپ کے حاسد اس کتاب کو ایک عمدہ دستاویز بنا کر سنجر کے دربار میں پہنچے اور دعویٰ کیا کہ امام غزالیؒ کے عقائد زندقانہ اور لحدانہ ہیں۔ اس پر امام موصوف نے فرمایا:-

”میری نسبت جو یہ مشہور کیا جاتا ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ پر طعن کئے ہیں محض غلط ہے۔

امام ابوحنیفہ کی نسبت میرا وہی اعتقاد ہے جو میں نے اپنی کتاب 'احیاء العلوم' میں لکھا ہے، میں ان کو فن فقہ میں انتخاب روزگار خیال کرتا ہوں۔“

سنجر امام موصوف کی تقریر سے بہت متاثر ہوا، امام موصوف دربار شاہی سے اٹھ کر شہر طوس میں آئے۔ تمام شہر استقبال کو نکلا اور لوگوں نے جشن عام کر کے امام موصوف پر زرو جو اہر نثار کئے۔

امام غزالیؒ نے ۱۱۴۰ جمادی الثانی ۵۵۰ھ بمطابق ۱۱۷۰ء میں بمقام طایران انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوئے۔ ابن جوزی نے ان کی وفات کا قصہ ان کے بھائی احمد غزالیؒ کی روایت سے حسب ذیل لکھا ہے:-

”پیر کے دن امام موصوف صبح کے وقت لبتہ خواب سے اٹھے، وضو کر کے نماز پڑھی، پھر کفن منگوایا۔“

اور آنکھوں سے لگا کر کہا، "آقا کا حکم سرائے آنکھوں پر، یہ کہہ کر پاؤں پھیلا دئے۔ لوگوں نے دیکھا تو دم نہ تھا" ۱۷

اس مختصر سوانح عمری سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ امام غزالی صرف عقلی فیلسوف ہی نہیں تھے بلکہ بالطبع مذہبی مفکر تھے، ان کی زندگی علم و عمل کا ایک سرچشمہ تھی، جس سے فلسفہ، مذہب، اخلاقیات اور تصوف کی مختلف ستونیں پھوٹی تھیں، سچ، دوپور، اپنی کتاب "تاریخ فلسفہ اسلام" میں امام غزالی کے متعلق فرماتے ہیں:-

"غزالیؒ کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر ہے۔ محمد لطفی جمعہ اپنی کتاب "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" میں غزالیؒ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"اس میں شک نہیں کہ غزالیؒ کا شمار عرب کے بہت بلند اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے، اور وہ دنیوی و دینی علوم کے اہل بحث و فکر میں سے ہیں۔ مورخین نے آپ کا لقب حجت الاسلام رکھا ہے اور یہ خطاب امر واقعی ہے، اس میں کسی قسم کا مبالغہ نہیں ہے" ۱۸

امام غزالیؒ پر بہت کچھ لکھا گیا اور ان کے فلسفہ و اخلاقیات کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے لیکن جہاں تک ان کا نظریہ توحید ہے اس پر ابھی تک سیر حاصل بحث نہیں کی گئی ہے۔

ویسے ہم غزالیؒ کے نظریہ توحید کا ضمناً ذکر پاتے ہیں، پروفیسر مارگریٹ اسمتھ نے اپنی کتاب 'الغزالی بحیثیت ایک صوفی کے' (AL-GHAZZALI, THE MYSTIC) کے باب یازدہم و الغزالی کی صوفیانہ تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے توکل کے سلسلے میں ضمناً توحید پر چند مسطور قلمبند کئے ہیں۔ ۱۹

اسی طرح سید نواب علی صاحب نے اپنی کتاب 'الغزالی کے کچھ مذہبی و اخلاقی تعلیمات،

"SOME MORAL AND RELIGIOUS TEACHINGS. OF AL-GHAZZALI"

کے انسانی آزادی اور پابندی کے باب میں قلم کی تمثیل کو پیش کیا ہے ۲۰ اور پھر توحید کے باب میں توحید کے چاروں مراتب کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ اتنی مختصر ہے جو کہ کسی بھی طریقے سے توحید جیسے اہم مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہو سکتا ہے ۲۱

سید نواب علی کی کتاب کے بعد ہمارے سامنے پروفیسر محمد عمر الدین کی کتاب 'غزالی کا فلسفہ اخلاق' (THE ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZZALI) ہے۔ پروفیسر موصوف اپنی کتاب کے باب ہفتم 'آزادی ارادہ' (THE FREEDOM OF WILL) پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں، 'یہ ہے اصول توحید (DOCTRINE OF TAWHID) جس کا معنی یہ ہے کہ ہر ایک علت نہیں، بلکہ فعل آیا وہ مادی ہو یا دماغی۔ خدا کے اندر اس کی ابتدا اور انتہا ہے جو کہ علت اول (FIRST CAUSE) ہے اور کائنات کا محرک اور کارباز ہے۔ اس کے بعد ظلم کی تمثیل پیش کرتے ہوئے آزادی اور پابندی کی تشریح کی گئی ہے۔ پھر باب نہم 'علم باری تعالیٰ' کے باب میں توحید کے چاروں مراتب کا ذکر کیا گیا ہے، جو کہ نہایت ہی مختصر ہے۔ اس کو پڑھنے کے بعد قارئین کی تشنگی بجائے کم ہونے کے اور بڑھ جاتی ہے۔

پروفیسر موصوف نے توحید کے متعلق جتنا ذکر کیا ہے، اس سے زیادہ ان ابواب میں ممکن بھی نہیں تھا۔ کیوں کہ پروفیسر موصوف کا موضوع کلام آزادی و پابندی، 'و علم باری تعالیٰ' تھا۔ توحید کا ذکر تو ایک نسبت پیدا کرنے کے لئے کیا گیا ہے چونکہ پروفیسر موصوف کی نظر میں غزالی کا نظریہ توحید ان کے فلسفہ اخلاق کے لئے ایک مرکزی نقطہ ہے۔

'غزالی کا فلسفہ اخلاق' کے بعد مولانا محمد حنیف ندوی صاحب کی کتاب 'افکار غزالی میں' ہم توحید کا ذکر پاتے ہیں۔ مولانا موصوف اپنی کتاب میں "ایمانیات میں پہلا رکن توحید پر مفصل گفتگو فرماتے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

خداے تعالیٰ کی معرفت کے سلسلے میں پہلا قدم اس کی توحید ہے۔ اور یہ دس اصولوں پر مبنی ہے۔

اصل اول: جہاں تک اس کے نفس وجود اور اس کے اثبات کا تعلق ہے، اس میں جس روشنی سے استفادہ ممکن ہے اور جو طریق منزل مقصود تک پہنچانے والا ہے۔ وہ آیات، نکتہ، پر غور و فکر اور ان سے عبرت پذیر ہونا ہے، اصل ثانی: اس حقیقت کا علم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ قدیم و ازل ہے، اُس سے پہلے کسی چیز کا وجود نہیں، بلکہ وہی کائنات کا نقطہ آغاز ہے۔ اور ہر مردہ و زندہ اور بے جان و جاندار سے پہلے موجود ہے۔

اصل ثالث: جس طرح یہ حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل و قدیم ہے، اسی طرح یہ حقیقت ہے کہ اس کی ذات

والاصفات ابدیت سے بھی متصف ہے۔ بس وہی اول ہے وہی آخر ہے۔ وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے۔^{۱۵}
اصل رابع: اللہ کی ذات گرامی، ہر طرح کے تمیز اور مکانت سے ماوراء ہے۔ وہ کوئی جگہ نہیں گھیرتی، اور
نہ کوئی مکان اس کے احاطہ پر قادر ہے۔^{۱۶}

اصل خامس: یہ جاننا چاہیے کہ اللہ کا کوئی جسم نہیں اور اس کی ذات تالیف و ترکیب جو اہر سے پاک و
منزہ ہے۔^{۱۷}

اصل سادس: اس بات کا علم ہونا چاہیے کہ اللہ کی ذات ایسی عرض نہیں ہے جو کسی جسم کے ساتھ قائم ہو۔
یا کسی جسم میں حلول کئے ہوئے ہو، اس کی ذات قائم بنفسہ ہے، جو نہ جوہر ہے نہ عرض ہے۔ اور نہ جسم ہے۔^{۱۸}
اصل سابع: اللہ تعالیٰ کی ذات، جہات اور سمتوں کے انصاف سے منزہ اور بالائے۔^{۱۹}

اصل ثامن: اُستوا علی العرش سے مراد ایسا استواء ہے، جس کو خود اللہ تعالیٰ نے استواء قرار دیا ہے، اور
جو اس کی کبریائی کے منافی نہیں، اور جس میں حدود و قنا اور جہت و سمت کی دخل اندازیوں کا کوئی
امکان نہیں۔^{۲۰}

اصل تاسع: اگرچہ اللہ تعالیٰ جہات و افکار اور صورت و مقدار سے پاک اور بالائے تاہم یہ عقیدہ برسرِ حق ہے
کہ عقبیٰ میں اس کی رویت اور دید سے مسلمان مشرف ہو سکیں گے۔ اگرچہ دنیا میں ایسا ہونا ممکن نہیں۔^{۲۱}

اصل عاشر: اللہ تعالیٰ واحد ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ فرد و صمد ہے۔ اس کا کوئی ساھی نہیں۔
خلق و ابداع اور تخلیق و تکوین میں یکہ و تنہا، تمام تصرفات کا مالک ہے، نہ اس کے برابر کا کوئی ہے اور نہ
اس کا کوئی خصم و مخالف ہے۔^{۲۲}

مولانا موصوف نے مندرجہ بالا سطوہ میں توحید کے جن دس اصولوں کا ذکر کیا ہے۔ حقیقت میں غزالی
نے توحید کے سلسلہ میں ان اصولوں کا کہیں ذکر نہیں کیا ہے۔ بلکہ مجملًا یہ اشاعرہ کا بنیادی نقطہ نظر ہے۔ جو تصور
باری تعالیٰ کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے۔ اور جن سے غزالی کو بھی پورا اتفاق ہے۔

عبد الکریم الشہرستانی نے اپنی کتاب درتبہ ہدایتہ الاقدام فی علم الکلام کے مختلف ابواب میں
ان اصولوں کی مفصل وضاحت کی ہے۔

الشہرستانی اپنی کتاب کے باب اول میں تخلیق کائنات پر مفصل بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر سچا مذہب اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ دنیا اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم و ازل ہے۔^{۲۳}

باب دوم میں اس نقطہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہی کی ذات ہے جو کہ موجودات کو وجود بخشتی ہے۔^{۲۴} باب سوم میں توحید پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ہمارے کتب فکر کا نظریہ یہ ہے کہ 'الواحد' ایک ایسی شے ہے جس کی کوئی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ اس کی ذات تقسیم اور شرک سے بالاتر ہے، اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی ذات میں یکتا ہے اور اس میں کوئی تقسیم نہیں ہے، وہ اپنی صفات میں یکتا ہے اور کوئی اس کے مثل نہیں ہے، وہ اپنے افعال میں یکتا ہے۔ اور کوئی اس کا شریک نہیں۔

اس کے بعد وہ ایک خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں اور مفصل بحث کرتے ہیں کہ اگر ایک سے زائد خدا کے وجود کو ہم تسلیم کریں تو کیا کیا مشکلات ہمارے سامنے آ سکتی ہیں۔^{۲۵}

باب چہارم میں الشہرستانی اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اللہ بے مثال ہے۔ جیسا قرآن کریم اس بات کی طرٹ اشارہ کرتا ہے۔ "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" (۹۲-۹ قرآن)۔ نہ تو کوئی چیز اللہ کے مثل ہے اور نہ اللہ کسی چیز کے مثل ہے۔ وہ نہ تو جوہر ہے اور نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے، وہ مکان و زمان سے پرے ہے۔ وہ محل حوادث نہیں ہے۔ مخلوقات میں سے کوئی بھی شے اللہ سے مشابہت نہیں رکھتی ہے۔^{۲۶}

باب پنجم میں ان طبقات کے نظریات کو جو کہ صفات باری تعالیٰ کے منکر ہیں، غلط ثابت کیا گیا ہے۔^{۲۷} باب نہم میں صفات باری تعالیٰ کا اقرار کیا گیا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ صفات باری تعالیٰ ابدی ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں۔^{۲۸}

باب دہم میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے ابدی علم کا اثبات ہے اور یہ بات بتائی گئی ہے کہ اللہ کا علم ماضی و حال و مستقبل سب کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔^{۲۹}

(باب السادسہ عشر) باب شش دہم میں رویت باری تعالیٰ کا اقرار ہے اور اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔^{۳۰}

اس طرح عبدالکریم الشہرستانی کی کتاب کے مختلف ابواب کے تجزیے سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی نے توحید کے ضمن میں جو کچھ اپنی کتاب میں پیش کیا ہے وہ غزالی کا نظریہ توحید نہیں بلکہ اشاعرہ

کے بنیادی نظریات ہیں۔

مندرجہ بالا نکات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ غزالی کا نظریہ توحید ابھی توحید کا مستحق ہے، لہذا موجودہ مقالہ میں اس نظریہ کو پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

ڈی، بی، میکڈونلڈ، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں توحید پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

’اصطلاحی معنی میں علم التوحید والصفات علم الکلام کے ہم معنی ہے اور سارے اسلامی عقائد کی بنیاد ہے لیکن معتزلہ صرف توحید کو لیتے ہیں اور صفات کو اس دائرے سے خارج کر دیتے ہیں۔‘

توحید محض ایک تخیل نہیں ہے، یہ ظاہری بھی ہو سکتا ہے اور باطنی بھی، اس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ کوئی قابل پرستش نہیں ہے بجز اللہ تعالیٰ جسے کسی کا کوئی شریک نہیں ہے؛ اور یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ اللہ اپنی ذات میں واحد ہے؛ اس کا یہ بھی مفہوم ہے کہ اللہ ہی کی ذات برحق ہے جس کو حقیقی یا مطلق وجود ہے اور دوسری ساری موجودات کو عارضی وجود ہے، اس کی وجودی تعبیر (نظریہ وحدۃ الوجود) بھی ممکن ہے جو کہ ہمہ ادست کا فلسفہ ہے۔

علم توحید دونوں طریقوں سے، مذہبی علوم کے ذریعہ نیز معرفت اور مشاہدہ کے ذریعہ ممکن ہے۔ المختصر توحید کے معنی آیا یہ ہیں کہ ”کوئی خدا نہیں ہے سوائے اللہ کے“ یا اس کی وجودی تعبیر (توحید وجودی) کی جاکتی ہے۔

مندرجہ بالا تبصرے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مسئلہ توحید ایک اتھاہ سمندر ہے جس کے مختلف نظریے ہیں، لیکن ہر نظریہ کا بنیادی نقطہ ’لا الہ الا اللہ‘ ہے۔

پروفیسر میر ولی الدین صاحب اپنی کتاب ’قرآن اور تعبیر سیرت‘ میں توحید الوہیت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:- ”جن والہ کی تخلیق کی غایت صاف و سلیس الفاظ میں یوں بیان کی گئی ہے: ”فَاَخْلَقْتُ الْجَنَّةَ وَالْاِنْسَانَ لِیَعْبُدَنِی“ عبادت کے معنی ہیں ”توحید“ چنانچہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ قرآن کریم میں جس جگہ بھی عبادت کا ذکر آیا ہے اس کے معنی توحید کے ہیں (بخاری حدیث و دفعہ عبدس ص ۴۲- قرآن اور تعبیر سیرت) گویا محاورہ قرآن میں عبادت ہر جگہ توحید کے معنی میں آئی ہے۔“

پھر پروفیسر موصوف فرماتے ہیں ”توحید الوہیت پر سارے انبیائے اولین و آخرین کا اجماع ہے“

جو بھی رسول آیا وہ توحید کی دعوت لے کر آیا۔ وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ اِلَّا اَنُوحِیْ اِلَیْهِ اَخْبَرُ

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ^{۳۳} ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہیں بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس میری عبادت کیا کرو۔

لہذا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، سے اسی توحید الوہیت کو پیش کیا جا رہا ہے جس کو سارے انبیاء نے پیش کیا تھا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی مستحق عبادت ہے، اسی کی عبادت کی جانی چاہیے۔ اور صوفیانہ اصطلاح میں اسی کا نام حقیقت ہے۔ جس میں کہ کوئی تغیر و تبدل نہیں ہے۔ اور اس نظریہ توحید الوہیت میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے اختلاف کی ابتدا تو اُس وقت ہوتی ہے جب یہ بات تعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اللہ تبارک تعالیٰ کی ذات و صفات میں کیا رشتہ ہے (معتزلہ اور اشاعہ کا بنیادی اختلاف) پھر اس سے آگے دوسرا مسئلہ سامنے آتا ہے اور وہ وجود کا مسئلہ ہے اس بات پر تو سمجھوں کہ اتفاق ہے کہ حقیقی اور مطلق وجود تو صرف باری تعالیٰ کا وجود ہے لیکن اگر مطلق وجود صرف باری تعالیٰ کا ہے تو مخلوقات کے وجود کو ہم کس طرح بیان کر سکتے ہیں، اور اسی مسئلہ کو لے کر دو بنیادی نظریات توحید وجودی اور توحید شہودی کا ظہور ہوا۔ قیصر مسئلہ خود باری تعالیٰ کی ذات و صفات اور ان کے افعال سے مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس بنا پر توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی کا وجود ہوا۔ امام غزالیؒ کے نظریہ توحید کا ذکر کرتے ہوئے میں اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کر دوں گا کہ مندرجہ بالا نظریہ کہاں تک امام موصوف کے نظریہ میں داخل ہے یا یہ امام موصوف کے بعد کی پیداوار ہے۔

امام غزالیؒ حقیقت توحید کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ توکل ایمان کے اقسام میں سے ہے۔ اور ایمان کے سارے اقسام علمِ حال اور عمل سے بنتے ہیں۔ لہذا توکل بھی ان ہی تینوں چیزوں سے حاصل ہوتا ہے۔ علمِ اصل ایمان ہے، عمل علم کا ثمرہ ہے اور حال جس کی تعبیر توکل سے کی جاتی ہے۔ علم اور عمل سے حاصل ہوتا ہے۔ ایمان کے معنی تصدیق کے ہیں اور جو تصدیق دل سے ہوگی وہ علم ہے اور اگر تصدیق قوی ہو جاتی ہے۔ تو اس کو یقین کہتے ہیں، یقین کے بہت اقسام ہیں، لیکن وہ قسم جس کے اوپر توکل کا دارومدار ہے توحید ہے۔ توحید اس کلمہ طیبہ میں سمجھی جاتی ہے، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ۔ لہذا جو شخص لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَمْ يَلْمِكَ وَلَمْ يَلْحَدْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ کہتا ہے اُس کا وہ ایمان جو توکل کی اصل ہے پورا ہو جاتا ہے۔ یہاں پر دیکھنے سے یہ مراد ہے کہ اس کلمہ کا معنی اس انسان کے دل کی ایک لازمی صفت بن جائے۔

اور برابر اس کا غلبہ دل پر قائم رہے۔ لہذا توحید اصل اصول ہے اور یہ علم مکاشفہ سے ہے۔ بعض علوم مکاشفہ احوال کے ذریعے اعمال سے بھی متعلق ہوتے ہیں اور علم معاملہ بغیر اُن کے کامل نہیں ہوتا۔ توحید ایک دریا ئے ناپید اکنا رہے اس کی کچھ انتہا نہیں، لیکن اس میں سے اسی قدر بیان کیا جاسکتا ہے جو معاملے سے تعلق رکھتا ہو۔^{۳۷} حقیقت توحید بیان کرنے کے بعد اب امام غزالیؒ مراتب توحید کا ذکر کرتے ہیں۔

توحید کے چار مراتب ہیں:

(۱) مرتبہ اول توحید کا یہ ہے کہ آدمی اپنی زبان سے تو لا الہ الا اللہ (نہیں ہے کوئی معبود سوا اے اللہ کے) کہے مگر اُس کا دل اس سے غافل ہو یا منکر ہو، یہ توحید منافیوں کی توحید کے ہے۔

(۲) مرتبہ دوم توحید کا یہ ہے کہ آدمی اپنی زبان سے لا الہ الا اللہ کہے اور اس کا دل بھی اس کی تصدیق کرے۔ جیسے عام مسلمان اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ یہ عوام کی توحید ہے۔

(۳) مرتبہ سوم توحید کا یہ ہے کہ بذریعہ نور حق کے یہ معنی (نہیں ہے کوئی معبود سوا اے اللہ کے) کشف کے طور پر مشاہدہ ہو جائیں۔ یہ مقام مقربین کا ہے۔ اور اس کا حال اس طرح ہے کہ اشیاء کو بہت قویا جانتا ہے مگر باوجود کثرت اشیاء کے ان سب کو واحد قہار سے ہی صادر سمجھتا ہے۔

(۴) مرتبہ چہارم توحید کا یہ ہے کہ وجود میں سوائے ذات واحد کیلئے اور کسی کو نہیں دیکھے، اور یہ مشاہدہ صدیقیوں کا ہے اور اس کا نام صوفیہ کرام فنا در توحید کہتے ہیں، اس مقام پر اس رتبہ والا سوائے ایک ذات کے اور کچھ نہیں دیکھتا۔ جتنی کہ اس کو اپنے نفس کا بھی شعور نہیں رہتا۔ اور جب واحد یکتا میں مستغرق ہونے کی جہت سے اپنے نفس کے شعور کو کھو بیٹھتا ہے تو توحید میں وہ اپنے نفس سے فانی ہو جاتا ہے۔

پس ان مراتب میں سے اول شخص تو موجد زبان کا ہے، اُس کا فائدہ دنیا میں یہ ہے کہ قتل سے بچ جاتا ہے۔ دوسرا شخص ان معنوں کو موجد ہے کہ اپنے دل سے لفظ کے معنی سمجھتا ہے اور دل سے اپنے اعتقاد کی تکذیب نہیں کرتا ہے۔ اس قسم کی توحید دل پر ایک گرہ ہے۔ اس میں بسط اور کشادگی نہیں ہوتی ہے تاہم ایسا شخص عذاب آخرت سے محفوظ رہتا ہے بشرطیکہ اسی پر خاتمہ ہو اور گناہوں کے باعث اُس کو ضعیف نہ کر دیا ہو۔ پھر اس گرہ (گرہ توحید) کے لئے چند اس قسم کے حیلے ہوتے ہیں جن سے اس کا ڈھیلہ کرنا اور کھولنا منظور ہوتا ہے، ان کو بدعت

کہتے ہیں۔

اور کچھ ایسی تندرہ پیر ہوتی ہیں جن سے اس گرہ کو مضبوط کرنا اور اس کے ڈھیلے کرنے والے اور کھولنے والے حیلوں کا دور کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ان کو کلام کہتے ہیں۔ متکلم کی یہ غرض ہوتی ہے کہ مبتدع (متکلم کے مقابل کو) کو عوام کے دلوں سے توحید کی گرہ کو نہ کھولنے دے۔ اور متکلم کو موجد بھی کہتے ہیں کیوں کہ وہ عوام کے دلوں میں لفظ توحید کے معنی کی حفاظت کرتا ہے۔

تیسرا شخص ان معنی میں موجد ہے کہ اُس نے صرف ایک ہی فاعل کا مشاہدہ کیا۔ یعنی اس کو امر حق جوں کا توں کھل گیا۔ اور حقیقت اس پر عیاں ہو گئی۔ لیکن وہ بزور اپنے دل کو لفظ حقیقت کے معنی کا معتقد بناتا ہے، یہ رتبہ عوام اور متکلموں کا ہے، کیوں کہ عامی اور متکلم کے اعتقاد میں تو کچھ فرق نہیں، صرف اتنا فرق ہے کہ متکلم ایسے کلام کے بنانے پر قادر ہے کہ جو کوئی اس سے اعتقاد کو ضعیف کرنا چاہے تو وہ اس کی تقریر کو دفع کر دیتا ہے۔

چوتھا شخص اس معنی میں موجد ہے کہ اس کے مشاہدے میں بجز واحد کیا کے اور کوئی نہیں آتا ہے۔ وہ سب کو کثرت کی راہ سے نہیں بلکہ وحدت کی راہ سے مشاہدہ کرتا ہے۔

وحدت میں تیری خوف دوئی کا نہ آسکے آئینہ کیا مجال تجھے منہ دکھا سکے
یہ مرتبہ توحید میں سب سے اعلیٰ ہے۔^{۳۵}

امام غزالیؒ ان چاروں مراتب توحید کو اخروٹ کی مثال پیش کرتے ہوئے سمجھاتے ہیں،

پہلا مرتبہ توحید مثل اخروٹ کے اوپر کے پھلکے کا سا ہے، دوسرا مرتبہ مثل پھلکے کی دوسری تہ کے ہے، تیسرا مرتبہ کے مانند ہے اور چوتھا مثل تیل کے ہے جو مغز میں سے نکلتا ہے، جس طرح کہ اوپر کے پھلکے سے کوئی فائدہ نہیں اگر کھایا جائے تو ذائقہ میں تلخ ہے۔ اگر اس کے باطن کو دکھا جائے تو بڑی صورت کا ہے۔ اگر چلایا جائے تو دھواں ہی دھواں دیتا ہے۔ اگر مکان میں رکھا جائے تو صرف جگہ گھیرتا ہے۔ غرض کہ اوپر کا پھلکا کسی کام کا نہیں، سوائے اس کے کہ چند روز اخروٹ کی حفاظت اُس سے ہوتی ہے۔ اور جب مغز نکال لیا جائے تو اسے پھینک دیا جائے اسی طرح توحید ربانی کا حال ہے جس میں کہ دل کی تصدیق نہ ہو۔ ایسی توحید سے کچھ فائدہ نہیں، لیکن ہزار بار نقصانات ہیں، ہاں چند روز کا فائدہ یہ ہے کہ نیچے کے پھلکے یعنی دل اور بدن کے بچاؤ کے لئے موت کے وقت تک کام آتی ہے۔

اور مرنے کے بدن کو طعمہ و سیفیہ مجاہدین نہیں ہونے دیتی اس لئے کہ ان کو حکم دلوں کے چیرنے کا نہیں ہے، وہ ظاہر کو دیکھتے ہیں، اسی وجہ سے منافقوں کا بدن تلوار سے محفوظ رہ جاتا ہے۔ مگر موت کے وقت یہ توحید ان کے بدن سے علیحدہ ہو جائے گی۔ اس کے بعد پھر اس سے کچھ کام نہ چلے گا۔ اور جس طرح سنیچے کا پھلکا بہ نسبت اوپر کے پھلکے کے ظاہر میں بہت مفید ہے یعنی اُس سے مغز کی حفاظت ہوتی ہے اور رکھ چھوڑنے سے بگڑنے نہیں دیتا اور اگر جدا کر لیا جائے تو ایندھن کے بھی کام کا ہے، مگر بہر حال مغز کی بہ نسبت کم ہے، اسی طرح صرف اعتقاد بدوین کشف کے زبانی قول کی نسبت بہت مفید ہے۔ مگر کشف و مشاہدہ کی بہ نسبت جو سینے کی کشادگی اور نور حق کی اُس میں تائش سے حاصل ہوتا ہے، اس کی قدر کم ہے کیوں کہ یہی کشادگی اس آیت شریفہ میں مراد ہے۔

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ
يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
اور جس کو ارادہ کرتا ہے۔ اللہ یہ کہ ہدایت کرے اس کو
کھول دیتا ہے سینہ اُس کا واسطے مسلمانی کے

اور اس آیت میں بھی :

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ
کیا پس جو شخص کہ کھولا ہے اللہ نے سینہ اس کا واسطے اسلام کے
پس وہ اوپر نور کے ہے پر درگاہِ رب سے

اور جس طرح کہ مغز بذاتِ خود پوست کی نسبت نفیس ہے اور گویا مقصود وہی ہے، مگر پھر بھی تیل نکالنے پر کچھ کھلی وغیرہ کی آمیزش سے خالی نہیں، اسی طرح توحید فعل یعنی فاعل کا ایک جاننا بھی سالکوں کے حق میں بڑا مقصد عالی ہے۔ مگر اس میں کچھ نہ کچھ انفعالات غیر کی طرف پایا جاتا ہے۔ اور اس شخص کی نسبت جو ایک کے سوا دوسرے کو دیکھتا ہی نہیں ایسے شخص کا محاذ کثرت کی طرف ہے۔

امام غزالیؒ یہاں پر ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ ایسا کہا جاسکتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ آدمی بجز ایک ذات کے مشاہدہ نہ کرے حالانکہ آسمان و زمین اور تمام اجسام محسوسہ کو دیکھتا ہے۔ اور یہ چیزیں جو کہ کثرت ہیں کیسے وحدت میں تبدیل ہو جائیں گی؟

امام غزالیؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ کثرت انتہائے علوم و کاشفات میں سے ہے، ان علوم کے اسرار کا کسی

کتاب میں لکھنا جائز نہیں، عارفین فرماتے ہیں کہ راز ربوبیت کا افشا کرنا کفر ہے۔ اس کے علاوہ اس امر کو علمِ عالم سے کوئی بھی تعلق نہیں ہے، البتہ امتداد سے نظر جو کثرت کا واحد یا نابعد معلوم ہوتا ہے اس کو سمجھنا دنیا ممکن ہے اور وہ اس طرح ہے کہ بعض چیزیں کسی خاص مشاہدے سے دیکھا جائے تو کثرت ہے اور کسی اور اعتبار سے دیکھا جائے تو واحد ہے۔ مثلاً اگر انسان کو اُس کی روح، جسم، ہاتھ، پاؤں، رگوں، ہڈیوں اور اتوں کے لحاظ سے دیکھا جائے تو کثرت ہے، لیکن اگر انسانیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ایک ہے، اور بہترے ایسے اشخاص ہیں کہ جب وہ انسان کو دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں خیال ان کے رگوں کی کثرت کا اور ہاتھ پاؤں کا اور جہر ہوتے روح و جسم اور اعضا کا نہیں گذرتا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق یہی ہے کہ جب آدمی کو حالت استغراقِ واحد کے متا ہوتی ہے تو وہ واحد میں لغرق اور جدائی نہیں دیکھتا اور جب عین کثرت کی طرف التفات کرتا ہے تو خیال ان اشیاء کے علیحدہ ہونے کا گذرتا ہے۔ اسی طرح جتنی اشیاء موجود ہیں خواہ خالق ہے یا مخلوق سب کے لئے اعتبارات اور مشاہدات بہت اور جہر جدا ہیں کہ کسی اعتبار سے وہ واحد ہے اور کسی سے کثرت ہے۔ پھر بعض اعتبارات سے کثرت زیادہ ہوتی ہے اور بعض سے کم اور یہاں پر ہر انسان کی مثال پیش کی گئی، اگرچہ یہ مثال مطلب کے مطابق نہیں ہے تاہم اس سے فی الجملہ مشاہدے میں کثرت کا واحد ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ اور اس قسم کے موجدین پر عقل انکار نہیں رہتا۔ اور بس مقام پر کہ ابھی آدمی کی رسائی نہیں ہوئی اس کی تصدیق کرنے لگتا ہے۔ اس تصدیق کی بدولت اس میں توحیدِ اعلیٰ مرتبہ والے سے کچھ بہرہ ہو جاتا ہے جو جس قسم کی توحید پر ایمان لایا ہے وہ حالت حاصل نہ ہوتی ہو، جیسے مثلاً کوئی نبوت پر ایمان لائے تو ہر چند خود نبی نہ ہو مگر نبوت سے اس کو اسی قدر بہرہ ہوگا جس قدر کہ اس پر ایمان قوی ہوگا۔ اور یہ مشاہدہ جس میں کہ بجز ذاتِ واحد مطلق کے اور کچھ نہیں دیکھتا کبھی تو ہمیشہ رہتا ہے اور کبھی بجلی کی طرح کوند جاتا ہے اور اکثر ایمانی ہوتا ہے۔ ہمیشہ یہ حال رہنا بہت ہی کم ہے۔

روایت ہے کہ حسین بن منصور صلاح نے ابراہیم غواص کو سفر کرتے دیکھا تو پوچھا کہ تم کس فکر میں ہو، انھوں نے فرمایا کہ میں سفر میں پڑتا ہوں تاکہ توکل میں اپنا حال درست کروں اور غواص متوکلین میں سے تھے۔

حسین بن منصور نے فرمایا کہ تم نے اپنی تمام عمر اپنے باطن کی آبادی میں ضایع کی، فنا در توحید کہاں گئی، اس کو کیوں نہیں اختیار کرتے۔ شعر:

اگر ایسے از غیبت دم مزین : کہ شرک مست بایار دبا غیبت
 گویا حضرت خواست توحید میں تیسرے مقام کی درستی کرتے تھے اور حسینؑ نے ان کو چوتھے مقام پر ترغیب دی۔
 اس طرح مسئلہ وحدت و کثرت کو بیان کرنے کے بعد امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ حال توکل تیسری قسم کی توحید سے
 حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ صرف توحید اعتقادی توکل کے موجب حال نہیں ہے اس میں کچھ کشف و مشاہدہ بھی ہونا چاہیے
 لہذا امام غزالیؒ توکل کے تیسرے مرتبہ کی وضاحت کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ جب انسان پر یہ امر ظاہر ہو جاتا ہے
 کہ اللہ تبارک تعالیٰ کے سوا کوئی فاعل نہیں ہے اور بتنی موجود چیزیں ہیں مثلاً خلق اور رزق و بخشش اور نہ دینا
 اور موت و حیات اور تو انگری و مفلسی وغیرہ۔ ان کا موجد اور مدبر اللہ تعالیٰ ہی ہے اور کوئی اس کا شریک
 نہیں ہے، تو پھر وہ انسان کسی غیر کی طرف رخ نہیں کرتا ہے اور صرف خدا کے ہی خوف کرتا ہے اور اسی سے
 توقع رکھتا ہے اور اسی پر اعتماد و توکل کرتا ہے، اس لئے کہ فاعل مختار صرف اللہ کی ہی ذات ہے، ان کے علاوہ
 ساری چیزیں مسخر ہیں، خود ایک ذرہ بھی آسمانوں اور زمین کے ملکوت میں سے نہیں ہلا سکتے اور جب یہ باب
 کا مشاہدہ آدمی پر کھل جاتا ہے تو یہ امر اس کو آنکھ کے مشاہدے سے ہی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ راستہ خطرہ سے خالی نہیں، شیطان ہر وقت تاک میں لگا رہتا ہے۔ اگر اس کو ذرا بھی لگان ہو کہ
 سالک کے دل پر کچھ شرک کا ملا داپل جائے گا تو وہ بازی لگانے سے کبھی نہیں چوکتا۔ اور اس کی دو صورتیں ہیں
 اول جمادات کے اختیار پر اتفاقات کرنے سے اور دوم حیوانات کے اتفاقات سے۔

جمادات کے اتفاقات سے شرک ایسے کراتا ہے کہ مثلاً آدمی کھیتی کے نکلنے اور جتنے میں مینہ پر اعتماد کرے اور
 مینہ کے برسنے کے لئے ابر پر اور ابر کے اکٹھا ہونے کے واسطے سردی پر اعتماد کرے اور کشتی کے برابر رہنے اور چلنے
 میں ہوا پر اعتماد کرے، تو یہ سب باتیں توحید کے باب میں شرک ہیں۔ اور حقیقت امور سے جہالت کی دلیل ہے۔
 اسی واسطے اللہ تبارک تعالیٰ نے فرمایا: **فَاذْكُوبَا فِي الْفَلَاحِ دَعَا اللّٰهَ.....**

اس کے معنی بعض مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ کشتی کے سوار کہنے لگتے ہیں کہ اگر ہوا اچھی نہ ہوتی تو ہم نہ پہنچتے۔
 لیکن جو شخص حق شناس ہے وہ جانتا ہے کہ ہوائے موافق بھی ایک ہوا ہے، اور ہوا اپنے آپ سے نہیں چلتی جب تک
 اس کو کوئی حرکت دینے والا نہ ہو۔ اسی طرح اس کے محرک کو ایک اور محرک چاہیے یہاں تک کہ سلسلہ

محرک اول پر پہنچے کہ اس کا کوئی محرک نہیں اور نہ وہ بذاتِ خود متحرک ہے۔ پس نجات کے باسب میں بندے کا انتفاع ہوا کی طرف ایسا ہے جیسا کوئی شخص قتل کے ہرم میں پکڑا جائے اور بادشاہ اس کی رہائی اور غفور و قصور کا حکم لکھ دے تو یہ شخص دوات، کاغذ اور قلم کو جن سے کہ حکم لکھا گیا ہے یاد کرے اور کہے کہ اگر قلم نہ ہوتا تو میں نہ بچتا اور اپنی نجات قلم سے سمجھے لیکن جس نے قلم کو بلایا اس سے نہ بچے تو یہ نہایت جہالت ہے اور جو شخص جانے کہ قلم کچھ حکم نہیں دے سکتا بلکہ وہ کاتب کے ہاتھ میں مسخر ہوتا ہے تو وہ قلم کی طرف انتفاع نہیں کرے گا اور سوائے کاتب کے دوسرے کا شکر گزار نہیں ہوگا بلکہ بعض اوقات نجات کی خوشی اور بادشاہ کے شکر میں دل پر قلم اور سیاہی وغیرہ کا خطرہ بھی نہ ہوگا۔ پس آفتاب اور چاند اور ستارے اور مینہ اور ابر اور زمین اور ہر ایک حیوان اور پتھر وغیرہ سب خدا نے تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں اس طرح مسخر ہیں جیسے کاتب کے ہاتھ میں قلم۔ بلکہ یہ مثال بھی محض سمجھانے کے واسطے دی گئی ہے۔ کیونکہ لوگ یہی اعتقاد رکھتے ہیں کہ دستخط بادشاہ کیا کرتے ہیں، در نہ حقیقت میں کاتب صرف خدا نے بزرگ و برتر ہی ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں کہا گیا ہے :

وَمَا زَمِينَتْ اِذْ رَمَيْتَ
وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمٰی ۝

اور تو نے نہیں پھینکی (مطی خاک) جس وقت پھینکی
لیکن اللہ نے پھینکی۔

پس جب آدمی پر یہ بات کھل جاتی ہے کہ تمام چیزیں آسمان و زمین کی اس طرح مسخر ہیں تو شیطان اس سے ناامید پھرتا ہے کہ اب اس کی توحید میں یہ شرک جمادات کا تو نہیں ملا سکتا۔ لہذا دوسری صورت سے پیش آتا ہے یعنی انتفاع حیوانات کے اختیار کا اپنے افعال اختیاری میں دل میں ڈالتا ہے اور کہتا ہے کہ تو سب باتوں کو اللہ کی طرف سے کیسے اعتقاد کرتا ہے۔ دیکھ فلاں شخص تجھ کو اپنے اختیار سے رزق دیتا ہے، اگر چاہے دے اور چاہے بند کر دے۔ اور بادشاہ کو اختیار ہے چاہے تیری گردن تلوار سے آزاد ہے چاہے معاف کر دے۔ تو خوف بادشاہ ہی سے چاہیے اور اسی سے توقع رکھنی چاہیے کیونکہ تو اسی کے قابو میں ہے۔ اور یہ بات تو اپنی آنکھ سے دیکھتا ہے اور اس میں کچھ شک نہیں اور یہ بھی کہتا ہے کہ اگر قلم کو تو کاتب نہیں جانتا، اس جہت سے کہ وہ کاتب کے ہاتھ میں مسخر ہے تو کاتب تو اس سے با اختیار و خود لکھتا ہے، اس کو کاتب کیوں نہیں جانتا۔ اس خطرے میں اکثر لوگوں کے قدم لغزش کھا جاتے ہیں بجز اللہ تعالیٰ کے مخلص بندوں کے جن پر شیطان مردود کو

قابو نہیں ہے، وہ لوگ البتہ چشمِ بعیرت سے کاتب کو بھی مسخر اور مضطر دیکھتے ہیں جیسے ضعیفِ قلم کو مسخر دیکھتے ہیں اور ان کو معلوم ہو گیا ہے کہ ضعیف نے اسباب میں ایسی غلطی کی جیسے چوٹی مثلاً کاغذ پر پھرتی ہو اور دیکھے کہ قلم کی نوک کاغذ کو سیاہ کر رہی ہے اور اس کی بینائی ہاتھ اور انگلیوں پر نہ پہنچتی ہو چہ جائے کہ کاتب کو دیکھے تو وہ غلطی سے یہی جانے لگی کہ کاغذ کی سفیدی کو قلم ہی سیاہ کرتا ہے اور اس کی غلطی کی وجہ یہی ہے کہ اس کی بینائی قلم کی نوک سے اوپر نہیں جاسکتی، پس اسی طرح جس شخص کا سیدہ اسلام کے لئے خدائے تعالیٰ کے نور سے نہیں کھلا اس کی بعیرت آسمان و زمین کے جبار کے دیکھنے سے قاصر ہے، وہ نہیں دیکھ سکتا کہ وہ واحد کیا سب کے اوپر غالب ہے اسی نے کاتب ہی پر اثناءِ راہ میں ٹھہر گیا۔ اور یہ صرف جہالت ہے، اربابِ قلوب اور مشاہدِ کایہ حال ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے آسمان اور زمین کے ہر ذرے کو اپنی قدرتِ کاملہ سے گویا کر دیتا ہے بہانہ کہ وہ لوگ ان ذرات کی تقزیریں اور تسبیحِ خدائے تعالیٰ کے لئے سُنتے ہیں، اور ان کے گوشِ حقِ نیرش میں آواز ان اشیاء کے اقرار کی اپنی عاجزی پر بدوں کسی مروت اور صورت کے سنائی دیتی ہے، بن کے کان ہی نہیں وہ البتہ ان کو نہیں سُنتے۔

برگِ درختاں سبز در نظر ہو شیار ہر ورقے دفتر سے ست معرفتِ کردگار اللہ
امام غزالیؒ اس راز کو ایک نقیش کے ذریعہ پیش کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص سالک جو زوالی مشعلِ راہ رکھتا تھا کاغذ سے سوال کیا کہ تیرا منہ سفید کالا تھا اب تو نے کالا کیوں کیا؟ اس کی کیا وجہ ہے؟ کاغذ نے کہا کہ یہ سوال روشنائی سے پوچھ، روشنائی نے قلم کا نام لیا۔ قلم نے ہاتھ پر الزام لگایا۔ ہاتھ نے قدرت پر بارسونپا، قدرت نے اپنے کو مجبور محض کہہ کر ارادہ لے سپرد کیا، ارادہ نے اپنے کو علم و عقل کے تابع قرار دیا اور علم و عقل نے اپنے کو قلم کے مسخر کر دیا۔

علم نے کہا کہ میں ایک نقیش ہوں جو تختِ دل کی سفیدی پر چراغِ عقل کے روشن ہونے کے بعد منقوش ہو جاتا ہوں اور میں خود منقوش نہیں ہوا۔ پس جس قلم نے مجھ کو نقیش کیا اس سے پوچھو کیونکہ نقیش بدوں قلم کے نہیں۔
اب پچارہ سالک! عاجز ہو گیا، لیکن علم نے ہر رہنمائی کی، علم نے بتایا کہ اس راستے کے عالم تین ہیں۔
اول عالمِ ملک و شہادت ہے۔ جو یہیں کی چیزیں کاغذ اور قلم اور روشنائی اور ہاتھ وغیرہ تھے، ان سے تم بتدریج

بڑھ آئے۔ دوسرا عالم ملکوت ہے۔ وہ میرے بعد ہے، جب تم مجھ سے آگے چلو گے تو اس عالم کی منزلوں میں جا پہنچو گے۔ اس عالم میں وسیع جنگل اور بڑے بڑے دریا اور اونچے اونچے پہاڑ ہیں، مجھے نہیں معلوم کہ تم ان سے کیسے بچو گے، اور تیسرا عالم جبروت ہے وہ ملک اور ملکوت کے درمیان میں ہے۔ اس میں سے تم تین منزلیں طے کر چکے ہو، اس لئے کہ اس کے شروع میں منزل قدرت اور ارادہ اور علم ہے۔ اور یہ عالم ملک اور ملکوت میں واسطہ ہے یعنی عالم ملک کا راستہ بہ نسبت اس کے سہل ہے اور عالم ملکوت کا راستہ اس کی نسبت نہایت سخت اور دشوار گزار ہے، اس عالم کو ان دونوں عالموں کے درمیان ایسا جانا چاہئے جیسے کشتی کی چال زمین اور پانی کے درمیان ہے۔ یعنی نہ تو وہ مضطرب پانی کی طرح ہوتی ہے نہ ساکن زمین کی طرح۔ اور جو شخص زمین پر چلتا ہے وہ عالم ملک اور شہادت میں چلتا ہے۔ پس اگر اس کی قوت زیادہ ہو اور کشتی پر سوار ہو سکے تو ایسا ہوگا کہ گویا عالم جبروت میں سیر کرتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ قوی ہو اور پانی پر بے کشتی چلنے لگے تو بلا تردد عالم ملکوت میں سیر کرے گا۔ آغسانہ عالم ملکوت کا یہ ہے کہ جس قلم سے کہ دل کی تختی پر علم لکھا جاتا ہے وہ نظر پڑے اور جس یقین سے کہ پانی پر چل سکے ہیں وہ حاصل ہو جائے.... جس طرح کے اور اجسام مکان میں ہوتے ہیں خدائے تعالیٰ کی ذات نہ تو جسم ہے نہ کسی مکان میں، نہ اس کا ہاتھ مرکب گوشت اور ہڈی اور خون سے ہے جیسے اور ہاتھ ہوتے ہیں نہ قلم اسکا نہ کاغذ تختی لکڑی کی نہ کلام حروف و آواز کا نہ کتابت نقش و نگار کی، نہ روشنائی پھٹکری اور ماز وغیرہ کی۔

اب سالک نے عالم ملک و شہادت، عالم ملکوت اور عالم جبروت کی سیر کی اور قلم کے پاس سے یمین کے پاس کیا۔ وہاں قلم سے بھی زیادہ عجائب دیکھے، پھر قدرت کے عالم کو گیا اور وہاں ایسے عجائب دیکھے جن کے سامنے پیشتر کے عجائب گرد گئے۔ قدرت سے سالک نے حال حرکت یمین کا پوچھا۔ اس نے جواب دیا کہ میں ہر روز صفت ہوں، قادر سے پوچھو کہ اس کا بتانا موصوف کا کام ہے۔ نہ صفت کا۔ اور اس وقت قریب تھا کہ سالک کو لغزش ہو جاتی اور زبان کشادہ کر بیٹھتا مگر اس کو استقلال مرحمت ہوا اور سراسر اوقات عظمت قادر مطلق سے آواز آئی:

لَا يَسْتَعِزُّ عَمَّا يَشْعَلُ وَهُمْ يَسْتَعِزُّونَ^{۲۲} ”میں سوان کیا باتا ہے اس چیز سے کہ (خدا) کرتا ہے اور وہ (بزرگ) سوال کئے جاتے ہیں“

اس امر کو سن کر سالک پر ہیبت چھا گئی اور کچھاڑ کھا کر بیہوش ہو گیا اور اسی بیہوشی میں دیر تک ٹڑپتا رہا۔ جب ہوش آیا تو کہا: ”الہی تو پاک ہے، تیری شان بہت بڑی ہے۔ میں نے تیرے سامنے تو بہن اور تجھ پر بھروسہ کیا اور اس بات پر

ایمان لایا کہ تو بادشاہ جبار و قہار کردگار ہے، میں میرے سوا کسی سے نہ ڈروں گا نہ دوسرے سے توقع کروں گا۔
اس کے بعد سالک واپس لوٹا اور اپنے سوال اور عتاب کا عذر یحییٰ اور قلم اور ارادہ اور قدرت اور بعد کی چیزوں سے کیا اور کہا کہ مجھ کو معذور رکھو اس لئے کہ میں ابھی تھا۔ اور ان ملکوں میں آیا تھا۔ میرا انکار تم پر صرف تصور اور جہالت سے تھا۔ اب مجھ کو تمہارا عذر معلوم ہو گیا اور ظاہر ہوا کہ ملک اور ملکوت اور عزت و جبروت میں یگانہ ذات اور حکم کی رو سے وہ خدا ہے واحد و قہار ہے تم لوگ اس کے قبضہ قدرت میں مسخر اور متحرک ہو، وہی اول اور وہی آخر ہے، وہی باطن ہے اور وہی ظاہر۔

جب سالک نے یہ بات عالم ظاہر میں بیان کی تو لوگوں نے تعجب کیا اور اس سے پوچھا کہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہی اول ہو اور وہی آخر، یہ دونوں وصف تو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس طرح ظاہر اور باطن ایک کیسے ہوگا۔ کیوں کہ جو اول ہو گا وہ آخر نہ ہو گا اور جو چیز ظاہر ہے وہ باطن نہ ہوگی۔

سالک نے جواب دیا کہ وہ ذات اول موجودات کی نسبت کے ہے یعنی سب چیزیں مرتب ایک دوسرے کے بعد اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ اور آخر چلنے والوں کی میر کے لحاظ سے ہے کہ وہ ہمیشہ ایک منزل سے دوسری منزل تک ترقی کرتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ انتہا اس درگاہ عالی پناہ پر ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد کوئی سفر باقی نہیں رہتا۔ لہذا سفر کا آخر وہی ہے۔ پس وہ وجود میں اول اور مشاہدہ میں آخر ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کی نسبت جو عالم شہادت میں بیٹھ کر اُس کے طالب جو اس خسر سے ہیں، باطن ہے اور جو لوگ اُس کو اپنے دل کے چراغ روشن میں باطن کی بصیرت سے جو عالم ملکوت تک پہنچتی ہوئی ہے طلب کرتے ہیں اُن کی نسبت ظاہر ہے۔^۳
اس طرح ہم پاتے ہیں کہ امام غزالیؒ توحید کے تیسرے مرتبہ میں توحید انعالیٰ کا تفصیل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ فاعل مختار صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کی ہی ذات ہے۔ اور اس کے علاوہ ساری چیزیں مسخر ہیں۔ لیکن یہاں پر بجا طور پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر توحید کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی فاعل نہیں تو پھر بندوں کے لئے کیا کہا جاسکتا ہے؟ انسان کے اوپر شرعی، اخلاقی، سماجی اور قانونی پابندیاں اسی وقت عائد ہو سکتی ہیں جبکہ وہ آزاد ہو۔ اس کے ارادے خود کے ارادے ہوں، جس کام کو وہ کرتا ہو، اس کام کا اسے علم ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس کام کے کرنے کا وہ ارادہ رکھتا ہو، لہذا اللہ تبارک و تعالیٰ کی

خود مختاری اور انسان کی آزادی دونوں کو کیسے یکجا کر سکتے ہیں ؟

امام غزالیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر فاعل کے معنی صرف ایک لئے جائیں تب البتہ ایک فعل کے دو فاعل تصور کرنا غیر ممکن اور دشوار نظر آتا ہے۔ لیکن اگر فاعل کے دو معنی ہوں اور لفظ مجمل ہو تو پھر کوئی دشواری نظر نہیں آتی ہے۔ اور لفظ فاعل کا اطلاق دونوں پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایسا کہا جاتا ہے کہ امیر نے فلاں شخص کو قتل کر ڈالا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ جلاد نے مار ڈالا۔ تو یہاں پر امیر اور اعتبار سے قاتل کہلاتا ہے اور جلاد اور اعتبار سے اسی طرح بندہ اپنے فعل کا اور اعتبار سے فاعل ہے اور خدائے تعالیٰ اور اعتبار سے۔ اللہ تعالیٰ کے فاعل ہونے کے یہ معنی ہے کہ وہ فعل کا ایجاد و اختراع کرنے والا ہے اور بندہ کے فاعل ہونے کا یہ معنی ہے کہ بندہ وہ محل ہے جس میں قدرت پیدا ہوئی۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے بندے میں ارادہ پیدا کیا، ارادہ سے پہلے علم پیدا کیا اس کے بعد بندے میں قدرت پیدا ہوئی۔ یعنی ارتباط قدرت و ارادہ و حرکت کا قدرت سے ایسا ہے جیسے شرط کا ارتباط شرط سے ہوتا ہے۔ اور قدرت الہی سے اس طرح ہے جس طرح معلول کا ارتباط علت سے اور موجد کا ایجاد کی ہوئی چیز سے ہوتا ہے اور جو چیز کہ اس کو قدرت سے ارتباط ہوتا ہے تو محل قدرت کو بھی فاعل کہہ دیتے ہیں، خواہ کسی طرح کا ارتباط ہو۔ مثلاً جلاد اور امیر دونوں کو قاتل اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ قتل دونوں کی قدرت سے ارتباط رکھتا ہے۔ مگر ارتباط دو طرح کا ہے۔ اسی واسطے قتل دونوں کا فعل کہلاتا ہے۔ اسی طرح ارتباط مقدورات کا دو قدرتوں سے سمجھنا چاہیے اور اسی موافقت اور مطابقت کے لئے خدائے تعالیٰ نے افعال کو قرآن مجید میں کبھی فرشتوں کی طرف اور کبھی بندوں کی طرف اور کبھی انھیں افعال کو اپنی طرف منسوب فرمایا ہے۔

توحید کے تیسرے مرتبہ کی وضاحت کے بعد اب ہم توحید کے چوتھے مرتبے کی طرف آتے ہیں، توحید کے چوتھے مرتبہ کی تعریف پہلے میں کر چکا ہوں لیکن پھر اُسے میں دہرانا چاہتا ہوں۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ: مرتبہ چہارم توحید کا یہ ہے کہ جو دین سوائے ذات واحد و یکتا کے اور کسی کو نہ دیکھے اور یہ مشاہدہ صدیقیوں کا ہے اور اس کا نام صوفیہ کرام قادر توحید بتاتے ہیں اس مقام پر اس مرتبہ والا سوائے ایک ذات کے اور کچھ نہیں دیکھتا حتیٰ کہ اس کو اپنے نفس کا بھی شعور نہیں رہتا اور جب واحد و یکتا میں مستغرق ہونے کی جہت سے اپنے نفس کے شعور کو کھو بیٹھتا ہے تو توحید میں وہ اپنے نفس سے خالی ہو جاتا ہے۔

امام غزالیؒ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ مرتبہ توحید کا سب سے بلند اور اعلیٰ مرتبہ ہے۔

مندرجہ بالا توحید کے پورے مرتبہ کی تشریح کا اگر ہم تجزیہ کریں تو فوراً ہمارے سامنے ایک سوال اور اہم سوال اُبھرنا ہے کہ اگر وجود میں سوائے ذات واحد و کما کے اور کوئی نہیں دیکھتا ہے، تو پھر ذات واحد و کما یعنی باری تعالیٰ کے وجود کے علاوہ کیا دیگر موجودات باطل ہیں، یا شکر کے فلسفہ ویرانہ کی اصطلاح کو استعمال کرتے ہوئے کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حقیقی وجود صرف باری تعالیٰ کا ہے اور دیگر اشیاء ’مایا‘ (دھوکا) ہے۔ اور پھر اس سے یہ نتیجہ اخذ کریں کہ ’اہم برہم آسمی‘ میں برہم (حقیقت) ہوں۔ اور پھر منصور سراج کا فقرہ ’انا الحق‘ (میں حق ہوں) کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خالق و مخلوق (خدا اور بندہ) میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں متحد ہیں۔ اور پھر فلسفہ وحدۃ الوجود یعنی بندہ کا وجود خدا کا وجود ہے کی نسبت امام غزالیؒ کی طرزِ قائم کی جائے۔ یہ سارے اہم مسئلے سامنے آتے ہیں، لہذا ہمیں بہت ہی احتیاط کے ساتھ اس مرتبہ کا تجزیہ کرنا ہے۔

لیکن امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ انسان کو توحید کے چوتھے مقام کی توخوض ہی نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ وہ توحید کے تیسرے مقام کی طرح اس کی تشریح نہیں کرتے ہیں۔ لیکن اپنی مشہور و معروف کتاب احیاء علوم الدین میں وہ جابجا اس پر تبصرہ فرماتے ہیں اور پھر اپنی دوسری گر اندقد تصنیف ’مشکوٰۃ الانوار‘ میں جو کہ احیاء العلوم کے بعد کی تصنیف ہے اور امام موصوف کی آخری دور کی تصنیف سمجھی جاتی ہے، اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہیں۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص کی بصیرت قوی اور قوت غالب ہے وہ اپنے اعتدال کے حال میں اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی کو نہیں دیکھتا اور نہ پہچانتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود کے سوائے کسی اور کے وجود کو نہیں جانتا ہے۔ غیر کے افعال اُسی کے آثار و قدرت میں سے ایک اثر ہے واقع میں انہی اس کے (خدا) غیر کو وجود نہیں بلکہ وجود اُسی واحد برحق کو ہے جس کے باعث تمام افعال کا وجود ہے۔

وہ مزید فرماتے ہیں ’موصوف حقیقی وہی ہوگا جو خدا سے تعالیٰ کے سوا اور کسی کی طرف، نظر نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ اپنے نفس کی طرف بجز اس اعتبار کے نہیں دیکھتا کہ خدا کا بندہ ہے۔ پس ایسے ہی شخص کو کہا کرتے ہیں کہ توحید میں فنا ہو گیا اور اپنے نفس سے فنا ہو گیا۔‘

مندرجہ بالا اقوال سے منسلک بانگِ مانت ہو جاتا ہے کہ وجود مطلق حقیقت میں باری تعالیٰ کا وجود ہے لیکن

اللہ کے سوائے تمام دیگر اشیاء کا وجود وجود باری تعالیٰ کی وجہ سے ہے۔ یعنی دیگر اشیاء کا وجود وجود مطلق نہیں ہے بلکہ وجود مستعار ہے۔ لہذا دیگر اشیاء باطل نہیں ہیں، وہ بھی حقیقت ہے لیکن اس کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کی وجہ سے ہے، پھر دو مراحل بندہ اور خدا کے رشتے کا ہے۔ امام غزالیؒ صاف طور پر اقرار کرتے ہیں کہ موجد حقیقی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی طرف نظر نہیں کرتا ہے وہ اپنے نفس کی طرف دیکھتا ہے لیکن صرف اپنے کو خدا کا بندہ تصور کرتا ہے لہذا بندہ اور خدا کے درمیان ہیں جو رشتہ ہے وہ عبودیت کا رشتہ ہے۔ اور اس طرح سے اس تصور کو کہ میں برہم ہوں، امام غزالیؒ باطل قرار دیتے ہیں۔

امام غزالیؒ احیاء العلوم کے باب ششم میں جس کا عنوان محبت و انس و رضا ہے اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”پانچوں سبب محبت کا یعنی مناسبت اور ہم شکل ہونا۔ پس اس کو بھی محبت میں دخل ہے اس لئے کہ جو چیز جس کے مشابہ ہوتی ہے وہ اسی کی طرف کھینچتی ہے۔ اسی باعث لڑکا لڑکے سے اور بڑا بڑے سے اُلٹ کر تار ہے۔ مناسبت کبھی تو ظاہر کی بات میں ہوتی ہے جیسے لڑکے کی مناسبت لڑکے سے کہ لڑکپن میں دونوں کو مناسبت ہے اور کبھی کسی خفیہ امر میں مناسبت ہوتی ہے کہ اس پر اوروں کو قوت نہیں ہوتا ہے جیسے دو شخصوں میں اتفاقاً اتحاد ہو جاتا ہے کہ نہ انہوں نے ایک دوسرے کو دیکھا ہوتا ہے نہ کچھ مال کی طمع وغیرہ ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہ سبب بھی مقصد فی خدا ہے تعالیٰ کی محبت کا ہے۔ کہ بندے میں اور اس میں باطنی ہوتی ہے نہ یہ کہ صورت و شکل ایک سی ہو بلکہ وہ مناسبت ایسے امور باطنی میں ہوتی ہے کہ بعض ان میں سے کتابوں میں لکھے جاسکتے ہیں اور بعض ممکن نہیں کہ لکھے جاسکیں بلکہ پردہ غیرت ہی میں مخفی رہنے دینا ٹھیک ہے تاکہ سالکان طریق معرفت جب شرط سلوک، پوری کر چکیں تو خود ان امور پر مطلع ہو جائیں پس جو مناسبت قابلِ لکھنے کے ہے وہ یہ ہے بندے کا قرب خدا سے تعالیٰ سے ان صفات میں ہوجن کے لئے اقتدا کا حکم ہے اس طرح کہ تخلقوا باخلاق اللہ۔ اور یہ امر اسی طرح ہے کہ حماد صفات جو اوصاف الہی میں سے ہیں، ان کو حاصل کیا جائے مثلاً علم، نیکی، احسان، لطف دوسروں کو خیر کا پہنچانا، خلق پر رحم کرنا اور ان کو نصیحت کرنا اور حق بات کی ہدایت کرنا اور باطل سے منع کرنا وغیرہ مکالم شرعی سیکھنے کو ہر ایک ان میں سے بندے کو قرب الہی سے بہرہ ور کرتی ہے۔ نہ اس اعتبار سے کہ قرب مکانی ہو بلکہ قرب صفات کی رو سے ہو جاتا ہے۔ اور جس مناسبت کا ذکر کرنا جائز نہیں اور کتابوں میں نہیں

لکھی جاسکتی ہے وہ وہی مناسبت خاص ہے کہ جو صرف آدمی میں پائی جاتی ہے اور اسی کی طرف اس قول خداوند کی میں اشارہ ہے:-

وَكَيْتَلُوْا نَفْسَ الرُّوْحِ قُلِّ الرُّوْحِ
مِنْ اَحْزَنِ رَجِيٍّ
اور مجھ سے پوچھتے ہیں روح کو تو کہہ روح ہے میرے رب کے حکم سے۔

اس آیت میں باری تعالیٰ نے فرمایا کہ روح امر ربانی ہے خلق کی حد سے خارج ہے اور اس سے واضح تر دوسری آیت ہے: **فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ** پھر جب ٹھیک بنا چکوں میں اس کو اور پھونکوں اس میں ایک اپنی جان اور اسی وجہ سے اس کو فرشتوں سے سجدہ کرایا اور اسی کی طرف اشارہ ہے اس آیت میں

اِنْ جَا عَلٰى فِى الْاَرْضِ مِنْ خَلْقِهٖ
تحقیق میں پیدا کرنے والا ہوں تیج زمین کے نائب

آدمی خلافتِ الہی کا مستحق صرف اس مناسبت سے ہوا اور اسی کی طرف اس حدیث شریف میں مرز ہے

(ان الله خلق ادم على صورته - الله تعالى نے پیدا کیا آدم کو اپنی صورت پر۔

اس سے کوتاہ انجیٹوں نے گمان کر لیا کہ صورت تو نام اس شکل کا ہے جو ظاہری اور مدرک بالحواس ہو، اس لئے خدا کو دوسری اشیا سے تشبیہ دی اور قسم اور سورت گرٹھ لئے، معاذ اللہ منہا اور اسی مناسبت کی طرف اس حدیث قدسی میں اشارہ ہے کہ جنابِ اہدیت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ارشاد فرمایا کہ میں بیمار ہوا، تو نے میری عیادت نہ کی۔ حضرت موسیٰ نے عرض کیا کہ الہی یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ حکم ہوا کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہوا۔ تو نے اس کی عیادت نہ کی۔ اگر تو اس کی بیمار پرسی کرتا تو مجھ کو اس کے پاس پاتا۔

امام غزالیؒ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ ایسا مقام ہے جہاں قلم کو روکنا واجب ہے اس لئے کہ لوگ اس بات سے بہت متفرق ہو گئے ہیں۔ بعض کو تاہ فہم تو تشبیہ ظاہر کی طرف بھٹک پڑے اور بعض مشرف عالی مناسبت سے بھی بڑھ گئے اور اتحاد کے قائل ہوئے کہ خدائے تعالیٰ بندے میں حلول کرتا ہے یہاں تک کہ بعضوں نے 'انا الحق'،

زبان سے نکالا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے باب میں نصاریٰ بھٹک گئے کہ ان کو خدا کہنے لگے، کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ عالمِ ناموس نے لباسِ لاہوت دربر کیا اور بعض اس بات کے قائل ہوئے کہ ناموس و لاہوت متحد ہیں مگر جن لوگوں پر کہ تشبیہ و تمثیل کا محال ہونا اور اتحاد و حلول کا منسوخ ہونا منکشف ہو گیا ہے اور امرِ قدسی اور حقیقی بھی جانتے ہیں تو

ایسے لوگ کم ہیں^۹

اس طرح یہ بات روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو جاتی ہے کہ امام غزالیؒ نہ تو حلول و اتحاد کے قائل تھے اور نہ ہی انھوں نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ کسی تشبیہ یا تمثیل کو جائز سمجھا، لیکن ایسا کہا جاسکتا ہے کہ احیاء علوم الدین کے بعد مشکوٰۃ الانوار امام غزالیؒ نے تصنیف کی اور مشکوٰۃ الانوار ان کے آخری دور کی کتاب ہے اس لئے ممکن ہے کہ ان کے خیال میں کچھ تبدیلی آئی ہو، لہذا میں مناسب سمجھتا ہوں کہ مشکوٰۃ کی روشنی میں بھی اس مسئلہ کو پیش کر دوں تاکہ مسئلہ میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں 'عارفانِ حق جبکہ حقیقت کی بلندی (بعد از عروج الی سماء الحقیقہ) سے واپس آتے ہیں تو متفقہ طور پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انھوں نے وہاں وجود میں سوائے واحد الحق کے اور کسی کو نہیں دیکھا، کچھ صاحبان اس نتیجہ پر عرفانِ علم کے ذریعہ پہنچتے ہیں اور کچھ لوگ ذوق اور حال کی بناء پر۔ صاحبِ ذوق و حال کے لئے کثرتِ اشیاء بالکل گم ہو جاتی ہے اور وہ واحد مطلق میں غرق ہو جاتے ہیں، اور ان کی عقل بھی وحدت کے سمندر میں غوطہ زن ہو جاتی ہے، اس کے اندر سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کی یادداشت کے اور کچھ نہیں رہ جاتی ہے۔ حتیٰ کہ ان کو اپنے نفس کا بھی شعور نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اس مقام پر سوائے اللہ کے اور کوئی ان کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ وہ بے خودی میں بے خود (فسکروا سکرو) ہو جاتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ایک نے 'انا الحق' کی صدا بلند کی اور دوسرے نے کہا 'سبحانی ما اعظم ثانی' اور 'ما فی الجہۃ الا اللہ' اور یہ عاشقانِ حق کے کلمات مقامِ سکین ہیں۔ لیکن یہ کلمات مخفی رہنے چاہئے، ان کا اعلان نہیں ہونا چاہئے۔

امام غزالیؒ مزید فرماتے ہیں کہ جب سکرو کا عالم ختم ہو جاتا ہے اور عارف عالمِ عقل (سبحو) میں واپس آ جاتے ہیں جس کو باری تعالیٰ اپنے زمین پر ایک پیمانہ توازن قرار دیا ہے تو وہ جانتے ہیں کہ وہ مقام مقامِ اتحاد نہیں تھا بلکہ اتحاد سے مشابہت رکھتی ہوئی چیز تھی، جیسا کہ ایک عاشق حالتِ عشق میں گن گنا تا ہے۔

انا من اھوٰی ومن اھوٰی انا
مخن دوجان حلافت ابدا نا

میں وہ ہوں جس سے کہیں محبت نہ تھوڑے اور وہ جس سے میں محبت کرتا ہوں، میں ہوں، ہم دو جان ایک قالب ہیں۔

امام غزالیؒ اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھاتے ہیں :

’جس طرح سے کہ ایک انسان نے شیشہ پہلے کبھی نہیں دیکھا ہے۔ اگر وہ اتفاقاً شیشہ کے سامنے آجائے اور شیشہ کو دیکھ کر یہ گمان کرے کہ وہ شکل جو کہ وہ شیشہ میں دیکھ رہا ہے وہ خود شیشہ کی شکل ہے، اور اس کے تھا (یعنی شیشہ کے ساتھ) متحد ہے۔“ یہی حال عارف کا ہے۔ وہ حالتِ سُکر میں یہ گمان کرتا ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ متحد ہے۔ اور اپنا شعور بالکل کھو بیٹھتا ہے۔ لیکن حقیقت اس سے مختلف ہے۔ جس طرح کہ شکل شیشہ کے ساتھ متحد نہیں ہے اور شیشہ اور شکل دو جدا جدا چیزیں ہیں، اسی طرح بندہ اور خدا ایک نہیں ہے بلکہ دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

امام غزالیؒ ایک دوسری مثال پیش کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں :

’ویری الخمر فی الزجاج فیظن ان الخمر لا لون الزجاج فاذا صار ذلک عند ما لو فادرنی فیہ قد ملہ المستغفر قہ فقال۔

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابہا فتشاکل الامر
فکانما خمر ولا قدح وکانما قدح ولا خمر

و فرق بین ان يقال الخمر قدح و بین ان يقال کأنه لقدح و هذه الحالتہ (اذ غلبت سمیت بالاحصافۃ الی صاحب الحال) فناء بل فناء الفناء لانه فنی عن نفسه و فنی عن فوائده فانه لیس لی شعری بنفسه لکان قد شعری بنفسه و تسمى هذه الحال بالاحصافۃ الی المستغرق فیہا بل ان الجاز اتحاداً و بلسان الحقیقۃ توحیداً^۱

”اور کوئی شخص شراب کو شیشہ کے جام (زجاج) میں دیکھ کر یہ گمان کرتا ہے کہ یقیناً شراب شیشے کا رنگ ہے اور جبکہ اس کا یہ گمان یقیناً رخ میں تبدیل ہو جاتا ہے تو وہ اس میں متغرق ہو کر یہ نغمہ الا پہے گاتا ہے :-

جام رقیق ہے اور شراب صاف و شفاف ہے دونوں یکساں ہیں اور مسئلہ پیچیدہ ہے

ایسا دکھائی پڑتا ہے کہ شراب ہے اور جام نہیں ہے یا ایسا دکھائی دیتا ہے کہ جام ہے لیکن شراب نہیں ہے

ایسا کہنا کہ شراب جام ہے اور پھر یہ کہنا کہ شراب جام کی طرح ہے، دونوں میں ایک ہی چیز ہے اور جو انسان اس حال سے مغلوب ہو جاتا ہے تو اس کو فنا نہیں نہیں بلکہ فنا و انانہ نام ہے پکارتے ہیں کیونکہ اس کا نفس خود اپنی ذات سے فنا ہو جاتا ہے اور اپنی فنا میں فنا ہو جاتا ہے

ایسا شخص اپنے نفس کے شعور کو کھو بیٹھتا ہے حتیٰ کہ اپنے نفس کے عدم شعور سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے کیونکہ اگر اس کو اپنے عدم شعور کا شعور ہو تو یقیناً اپنی ذات کا بھی شعور ہوگا۔ اس کیفیت کو اس شخص کی مناسبت سے جو اس حالی میں مستغرق رہتا ہے، زبان مجاز میں اتحاد اور زبان حقیقت میں توحید کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔“

مندرجہ بالا مثال اس نکتہ کو واضح کر دیتی ہے کہ اتحاد حالت سکیر کا مقام ہے، یہ وجدانی کیفیت ہے جو کہ حقائق حقیقت مطلق میں فانی ہو کر حاصل کرتا ہے۔

حواشی :- (۱) الغزالی: مرتبہ علامہ شبلی نعمانی (مطبوعہ معارف، اعظم گڑھ ۱۹۲۸ء) (۲) ایضاً ص ۲۲ - (۳) ایضاً ص ۲۸ (برائے تفصیل انفرادی صفحہ ۲۸ تا ۲۸) تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مرتبہ محمد طفی جمہ - ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین ص ۸۹ تا ۱۰۷ (۴) تاریخ فلسفۃ اسلام مصنف: م۔ ج۔ دو پلر - ترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (مکتبہ جامعہ دہلی ۱۹۳۶ء) ص ۱۹۴ - (۵) تاریخ فلاسفۃ الاسلام ص ۹۷ -

(۶) AL-GHAZZALI, THE MYSTIC BY MARGARET SMITH (LUZAC & Co. 1944) P. 167

(۷) SOME MORAL AND RELIGIOUS TEACHINGS OF AL-GHAZZALI BY SYED NAWAB ALI

M. UMARUDDIN THE (۹) (۸) ایضاً ص ۱۰۸ تا ۱۰۷ - (ASHRAF PUBLICATION) PP. 45-46

ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZZALI, P. 77 (۱۰) ایضاً ص ۷۷ تا ۸۱ - (۱۱) ایضاً ص ۸۱

(۱۲) ایضاً ص ۱۰۶ - (۱۳) مولانا محمد حنیف ندوی، انکار غزالی - (ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۵۶ء) ص ۲۲۰ -

(۱۴) ایضاً ص ۲۲۵ - (۱۵) ایضاً ص ۲۲۵ - (۱۶) ایضاً ص ۲۲۶ - (۱۷) ایضاً ص ۲۲۷ - (۱۸) ایضاً ص ۲۲۸ -

(۱۹) ایضاً ص ۲۲۸ - (۲۰) ایضاً ص ۲۳۰ - (۲۱) ایضاً ص ۲۳۲ - (۲۲) ایضاً ص ۲۳۳ - (۲۳) عبدالحکیم اشہرستانی -

کتاب نہایت الاقلام فی علم الکلام - حررہ و صححہ - الفیوضیوم (ڈاکٹر نور محمد یونیورسٹی پریس ۱۹۳۲ء) ص ۱ - ۲۵ - (۲۴) ایضاً ص ۲۵ تا ۳۸ -

(۲۵) ایضاً ص ۳۹ تا ۴۴ - (۲۶) ایضاً ص ۴۳ تا ۵۰ - (۲۷) ایضاً ص ۵۰ تا ۵۲ - (۲۸) ایضاً ص ۶۹ تا ۷۸ -

(۲۹) ایضاً ص ۷۸ تا ۸۰ - (۳۰) ایضاً ص ۱۱۵ - (۳۱) THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, EDITED BY

THE. HOUTSMA, T.W. ARNOLD, R BASSET AND R. HARTMANN - (LANDAN, 1913) P. 704

(۳۲) ڈاکٹر میر ولی الدین، قرآن اور تعبیریت - ص ۴۲ - ۴۳ (مدونہ لمصنفین دہلی) (۳۳) قرآن سورہ: ۲۱ آیت: ۲۵ -

(۳۴) مذاق العارفین، ترجمہ اچھا و علم الدین، ترجمہ مولوی محمد حسن نانوتوی - مطبع نشیونل شریک کتب خانہ - ص ۳۲۲ - (۳۵) ایضاً ص ۳۲۳ -

(۳۶) قرآن سورہ: ۲۰ آیت: ۱۲۵ - (۳۷) قرآن - سورہ: ۲۰ آیت: ۲۲ - (۳۸) مذاق العارفین - ص ۳۲۳ - (۳۹) ایضاً ص ۳۲۴ -

(۴۰) قرآن سورہ: ۸ آیت: ۱۷ - (۴۱) مذاق العارفین - ص ۳۲۶ - (۴۲) قرآن - سورہ: ۲۱ آیت: ۲۳ - (۴۳) مذاق العارفین - ص ۳۳۲ -

(۴۴) ایضاً ص ۳۳۸ - (۴۵) ایضاً ص ۳۶۶ - (۴۶) قرآن سورہ: ۱۷ آیت: ۸۵ - (۴۷) قرآن سورہ: ۱۵ آیت: ۲۹ - (۴۸) قرآن سورہ: ۲۰ آیت: ۲۵ -

(۴۹) مذاق العارفین - ص ۴۰۴ - (۵۰) پشاور منظر و علاج کے ہیں - پروفیسر نکلسن نے ان کو اپنی کتاب THE IDEA OF PERSONALITY IN SUFISM میں پیش کیا ہے - (۵۱) حجۃ الاسلام الغزالی - مشکوٰۃ الاثر (مصر ۱۳۲۲ء) ص ۲۱۹ -

قسط (۱۸)

احکام شریعہ میں حالاتِ زمانہ کی حکایت

حضرت عمرؓ کے اہم فیصلے

مولانا محمد تقی صاحب امینی، ناظمِ دینیات - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

• گزشتہ سے پیوستہ •

جانبِ پر زیادہ بوجھ | (۷۶) حضرت عمرؓ کو حقوق کا یہاں تک خیال تھا کہ جانور تکب کی حق تلفی کرنے والے اور زیادہ

لادنے والے کو سزا دی | بوجھ لادنے والے کو سزا دیتے تھے، مسیب بن وادم کہتے ہیں:

رأيت عمر بن الخطاب يضرب جمالا | میں نے عمرؓ کو دیکھا کہ وہ اونٹ والے کو مار رہے تھے اور

وهو يقول حلت جملك ما لا يطيق | کہہ رہے تھے کہ تو نے اپنے اونٹ پر اس کی طاقت زیادہ بوجھ لاد ہے۔

لوگوں سے فرمایا کرتے تھے:

ألا تقيتم الله في ركائبكم | اپنی ان سواریوں کے بارے میں تم لوگ اللہ سے

هذه ألا علمتم إن لها عليكم | کیوں نہیں ڈرتے ہو؟ کیوں نہیں جانتے ہو کہ ان کا تمہارے

حقاً ألا خليت عنهما فاكنت | اوپر حق ہے کیوں ان کو نہیں چھوڑتے ہو کہ زمین کی سرسبز

من ثلبت الأرض | سے فائدہ اٹھائیں۔

